IZVORUL

REVISTĂ DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

1989
1



PUBLICAȚIA
UNIUNII DEMOCRATICE
A ROMÂNILOR
DIN UNGARIA

IZVORUL

REVISTĂ DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

PUBLICAȚIA
UNIUNII DEMOCRATICE A ROMÂNILOR
DIN UNGARIA · GIULA

În clișeul de pe copertă:

Tineri în costum popular moldovenesc

ISSN 0231-2131
ANUL VI.

Editor responsabil:
Gheorghe MARC

Adresa redacției:
5701 GYULA, Pf.: 95

N-a trecut nici măcar un jumătate de an de cînd, imediat după apariția singurului număr din anul trecut al revistei de etnografie și folclor

„IZVORUL"

colectivul nostru de redacție a primit vestea îmbucurătoare potrivit căreia: din nou ne sînt asigurate toate condițiile ca să putem reveni la tradiția inițială, la apariția de două ori pe an.

Bine-nțeles, nu e un lucru prea fericit să editezi o publicație periodică cu prea mulți factori ai nesiguranței; să manevrezi, forțat fiind mereu în dependență de constrîngeri birocratice (subiective) și financiare (obiective) care, în fond, îți depășesc sfera de competență; să te angajezi la o sarcină de suflet cu sabia lui Damocle deasupra capului, pericol de care nu sîntem scutiți nici în faza indeletnicirii reluate. Căci ceea ce s-a putut întîmpla ieri, poate se va repeta mîine. Și totuși! Da, cu toate că sîntem conștienți de unele eventualități nedorite dar posibile, iată că ne prezentăm din nou de două ori pe an, nutrind speranța că această revenire la tradiția inițială va aduce satisfacții tuturor colaboratorilor, cititorilor și simpatizanților noștri.

Al. Hoțopan

Ana Hoțopan

Miturile și riturile de construcție
Mitologia – o protofilosofie a societăților tradiționale

Definițiile de dicționar — *Lexis, DEX* — prezintă *mitul* ca fiind sinonim cu *legenda* sau *basmul*. Această sinonimie se explică, între anumite limite, prin faptul că mitul, ca și legenda sau basmul, este un produs al ficțiunii. Valoarea mitului, pentru creatorii lui, este însă alta decît cea a legendei sau a basmului, specii create de imaginația poetică. Mitul, cum observa *Mircea Eliade (Aspectele mitului,* București, Univers, 1978, p. 20), *„corespunde unei profunde nevoi religioase, unor năzuințe morale, unor constrîngeri și unor imperative de ordin social și chiar unor exigențe practice. În civilizațiile primitive, mitul îndeplinește o funcție indispensabilă: el exprimă, scoate în relief și codifică credințele: salvgardează și impune principiile morale; garantează eficacitatea ceremoniilor rituale și oferă reguli practice ce urmează să fie folosite de om."*

Existența unor neconcordanțe, chiar a unor accepții diferite ale termenului, prezente chiar în studiile consacrate mitului, ne obligă (spre a evita confuziile) să pornim de la o definiție a mitului, în care vom reține accepțiile sub care vom folosi termenul în cuprinsul acestor pagini. Punctul de vedere adoptat în formularea acestei definiții de lucru pornește de la studiile lui Mircea Eliade. În conformitate cu înțelegerea celebrului cercetător al religiilor, mitul ar reprezenta o formă a

culturii spirituale, specifică societății primitive, incluzînd o reprezentare generalizată a realității și o încercare de explicare a ei. Această cultură împrumută, în mod obișnuit, aspectul unei narațiuni populate de ființe și întîmplări fabuloase, simbolizînd forțe, fenomene și procese naturale sau sociale. În funcție de tema narațiunii, putem distinge între miturile cosmogonice, — care povestesc cum a apărut lumea —, miturile escatologice, imaginînd un sfîrșit al lumii. miturile etiologice, care se referă la originea unor fenomene, obiceiuri, instituții etc.

De o extremă importanță pentru definirea și recunoașterea mitului este, cum observa *Marcel Mauss (Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967, p. 250), relația acestuia cu *ritul*: *„Le mythe proprement dit est une histoire crue, entrainant en principe des rites. Le mythe fait partie de systéme obligatoire des représentations religieuses, on est obligé de croire au mythe"*.

Există și a fost semnalată, de asemenea, o valoare gnoseologică a mitului. *André Jolles (Formes simples*, Paris, Seuil, 1972, p. 77) asimila mitologia unei *protofilosofii*, insistînd asupra faptului că include o concepție asupra vieții și a naturii, o interpretare a naturii, un aspect al vieții religioase și un stadiu determinat al evoluției acesteia: *„Produit de l'imagination, le mythe posséde également une logique particuliere, contient la cosmologie primitive et, pour ainsi dire, la „protophilosophie'; il est a l' origine du développement de la science et de la phiolosophie — en partie grâce a l'opposition entre la pensee conceptuelle, devenue adulte, d'indiviualités exceptionnelles et les conceptions imaginaieres et anthropomorphes de se mythe"*. Capacitatea mitului de a propune o imagine a lumii — *imago mundi*, în terminologia folosită de M. Eliade — și o anumită viziune asupra vieții explică de ce, în mod obișnuit, mitologia a fost asimilată unei protofilosofii. Studiile consacrate mitului au subliniat faptul că orice mitologie își are punctul de sprijin într-o ontologie de tip idealist, a cărei coloană de susținere o constituie *sacrul*. Sinonim cu absolutul, sacrul califică, în primul rînd, un nivel ontic superior umanului, acela al divinităților ce au creat lumea, formele de viață etc. Dar sacrul, observă Mircea Eliade, (*Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 6—7) este imaginat ca o valoare ambivalentă, o zonă de coincidență a opuselor, putînd numi, fără ca situația să fie percepută ca o contradicție, atît puteri constructive, aspecte benigne, pure, luminioase, cît și puteri distructive, aspecte maligne, impure. întunecoase. Acest dualism al sacrului, exprimat deseori prin opoziții de tipul luminos (întunecat) reprezintă pentru gîndirea mitică însăși sursa mișcării cosmice. Externul conflict dintre cele două principii opuse, beneficul și maleficul, determină structura conflictuală a lumii pentru că tensiunea originară se multiplică, dînd naștere unor serii de valori opuse, care modelează substanța întregului univers: Viață Moarte, Bine/Rău, Frumos/Urît, Liniște Neliniște etc.

Consecința acestei ambivalențe a sacrului este, în viziunea mitică, o discontinuitate a lumii. Timpul, spune Mircea Eliade, este imaginat în conformitate cu această concepție ca o curgere neomogenă, cu momente de valoare inegală, *faste* și *nefaste*, care ordonează ritmul activităților omenești. Spațiul nu mai puțin, este, la rîndul lui, resimțit ca discontinuu, împărțit în *locuri bune* și *locuri rele*, de fapt zone asupra cărora își exercită puterea aspectele opuse ale sacrului. Lucrurile, la rîndul lor, pot fi impregnate de sacru și, din acest motiv, pot căpăta, ca și actele omenești, valori malefice sau benefice. Chiar cuvintele, prin faptul că adeseori pot face obiectul unui *tabu lingvistic*, implicînd o dublă deschidere, spre un sens pozitiv sau negativ, pentru că întreaga structură a universului este imaginată a fi contaminată de sacru.

Umanul, conceput ca un nivel ontic inferior divinului, de care a fost creat, împreună cu întreaga lume vizibilă, ilustrează, în această viziune, existența imperfectă, situată sub semnul limitei, al cărei simbol grav, obsedant, este moartea. Dacă pentru gîndirea mitică divinul înseamnă măreția, eternitatea, absolutul, umanul își recunoaște, în primul rînd, eteronomia, adică faptul că-și are cauza în afara sa, și, ca valoare dependentă, ajunge să figureze tocmai fragilitatea, efemeritatea și nesemnificativul vieții.

Nu trebuie să înțelegem, pornind de la acest mod de a prezenta raportul ființei umane cu sacrul, așa cum este specificat de mit, că omul își *acceptă* inferioritatea. Am atras atenția asupra faptului că un mit poate fi recunoscut numai în măsura în care presupune un corelativ, ritul. Prin rit, prezentat de regulă ca „formă dramatizată a mitului", omul se înscrie sau, mai exact, tinde să se înscrie în exemplar, în sacru, participînd, la modul simbolic, la un model superior lui. Rostul ritului devine unul eliberator deoarece, prin intermediul lui, omul încearcă să se desprindă din lanțurile contingenței. Dacă mitul dezvăluie imaginea unei umanități ce are conștiința fragilității propriului destin, ritul ne previne că nu o acceptă. Ca modalitate de remodelare a existenței, ritul nu este altceva decît o tehnică sotercică și, totodată, o modalitate de a menține echilibrul unei lumi care, prin însăși structura imprimată de sacru, este tensionată, agitată, măcinată de conflicte.

Concepția cu privire la dualismul lumii explică, în cazul societăților tradiționale, obsedanta preocupare pentru *ordine*, termen ce dezvăluie existența unui sens al mișcării umane, preocuparea de a atinge și de a menține un echilibru al vieții. Într-o cultură tradițională, ordinea vieții este păstrată prin sisteme de norme și interdicții „datinile", strîns legate de existența miturilor. Iată cum prezintă Mircea Eliade raportul

dintre mit și rit: *„miturile descriu nu numai originea lumii, a animalelor, a plantelor și a omului, ci și toate evenimentele primordiale în urma cărora omul a devenit ceea ce e azi, adică o ființă murtoare, sexuală, organizată în societăți, nevoită să muncească și muncind potrivit anumitor reguli. Dacă lumea există, dacă omul există, lucrul se explică prin aceea că ființele supranaturale au desfășurat o activitate creatoare „în vremea începuturilor"*. Dar alte evenimente au avut loc după facerea lumii și a omului, iar omul, *așa cum arată azi*, e rezultatul direct al acestor evenimente mitice, *„el este constituit de aceste evenimente"* (*Aspectele mitului*, p. 11).

Această precizare cu privire la rostul mitului, de a dezvălui un adevăr de natură să înlesnească o înțelegere a lumii, trebuie să o corelăm cu o alta, legată de raportul dintre mit și rit, de rostul mitului pentru ordinea practică a vieții: *„Pentru omul societăților arhaice, ceea ce s-a petrecut ab origine e susceptibil să se repete prin forța riturilor. Esențialul pentru el e, așadar, cunoașterea miturilor"* (op. cit., p. 13).

Rezumînd cele spuse, vom reține faptul că mitul, ca tip specific de povestire, încearcă să propună o *imagine a lumii*, dezvăluind conformația universului, întîmplările ce au declanșat cosmogonia etc. În viziunea mitului, apariția universului rămîne legată de existența unor ființe divine, deci aparținînd altui nivel ontic decît umanul. Lumea, diversele forme de viață, chiar omul, sînt rezultatele actelor acestor ființe redutabile. Tot atunci, în timpul mitic al începuturilor, *ab origo*, o serie de strămoși mitici sau eroi civilizatori și-au desfășurat existența, îndeplinind anumite munci, anumite acte, devenite exemplare prin situarea lor *in illo tempore*, în urma cărora au intrat în posesia unor valori absolute. Prin faptul că au dobîndit acele valori, eroii s-au situat în vecinătatea sacrului, a divinităților, imagini, prin excelență, ale unui absolut posibil.

Dacă ne oprim la acest punct al prezentării, ar trebui să acceptăm sinonimia dintre mit și legendă sau mit și basm, adică am putea să echivalăm mitul cu un tip de povestire explicativă, apropiată de structura legendei. Dar spre deosebire de această specie a epicii populare, care face parte dintr-un fond exoteric, mitul face parte dintr-un fond ezoteric, înconjurat de anumite precauții: nu este dezvăluit oricui, oriunde și oricînd. Însăși apartenența mitului la un fond ezoteric de cunoștințe ne avertizează că, asemenea *descîntecului*, de exemplu, deține o putere pe care n-o poate manipula decît un inițiat. În ce constă această putere a mitului rezultă din observația lui Mircea Eliade pe care am amintit-o anterior. Pentru lumea arhaică, căreia îi aparține mitul, comportamentul, actele săvîrșite de eroul mitic, îndată ce sînt cunoscute, sînt susceptibile de a fi *repetate* și, prin repetarea lor, devine posibilă înscrierea celui ce reiterează evenimentele mitice în existența exemplară a eroului spre a obține acele valori absolute pe care, altădată, le-a căpătat eroul. Ritul, forma corelată pe care o dezvoltă mitul, nu este altceva decît o tentativă de reiterare a evenimentului mitic. Ordinea ideală pe care o divulgă mitul, este conectată prin ritual la ordinea practică a vieții cu scopul de a o remodela și, în felul acesta, de a o impregna cu alte valori decît cele naturale. Că așa este o dovedește faptul că în societățile tradiționale diferitele acte cotidiene sînt modelate după scheme mitice. Existența, marile experiențe umane, îndeletnicire cum ar fi vînătoarea, războiul, agricultura etc. sînt modelate de autoritatea mitului. Viața se închide astfel într-un sistem de paradigme, propuse de mitul ce le legitimează și, totodată, determină caracterul *repetitiv* al vieții. Explicația acestei situații — rezultă din studiile lui Mircea Eliade — ține de însuși tipul de mentalitate propriu culturilor arhaice în cadrul cărora, asumîndu-și prin rit comportamentul revelat de mit, omul își asumă și consecințele mitului.

Un aspect semnificativ al raportului dintre mit și rit a fost urmărit de Mircea Eliade în studiul intitulat *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (București, 1943), tema fiind reluată mai tîrziu și în capitolul V — *Meșterul Manole și Mănăstirea Argeșului* — din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han* (București, ESE, 1980). Punctul de plecare al cercetătorului îl constituie celebra baladă a *Meșterului Manole*, construită pe tema sacrificiului necesar pentru a realiza o construcție durabilă. Cu cîțiva ani mai înainte de apariția primului studiu semnat de M. Eliade, *George Călinescu (Istoria literaturii române de la origine pînă în prezent*, București, 1941, p. 65) identifică în balada populară un mit estetic, referitor la condiția creației și a creatorului: *„De astădată avem de a face cu un mit estetic și ca atare a fost dezvoltat. El simbolizează condițiile creațunii umane, încorporarea suferinței individuale în opera de artă"*.

Perspectva pe care cei doi cercetători o adoptă față de aceeași temă este diferită, ilustrînd *tipuri diferite de lectură*, care, totuși, rămîn complementare. Deoarece problemele implicate de aceste tipuri de lectură sînt de natură să pună mai puternic în lumină rolul pe care-l joacă mitul în interiorul unei culturi, vom încerca să prezentăm, prin reducere la articulațiile fundamentale, opiniile celor doi cercetători.

Exegeza lui Mircea Eliade are la bază o *lectură etnologică* a baladei *Meșterul Manole*. Analiza scenariului epic al baladei, detectarea principalelor motive prin corelarea cărora este construită balada constituie punctul de plecare al unei *deschideri* către vechile forme ale vieții *mitico-rituale*, către un sistem al credințelor și obiceiurilor de construcție. Fiecărui motiv îi este identificată *rădăcina etnografică* prin situarea lui în corespondență cu o temă mitică sau cu un moment ritual. Această deschidere către realitatea etnografică, larg ilustrată cu ajutorul unui fond exemplificativ, dezvăluie

la autor preocuparea de a recupera un adevăr particular al vieții: modul propriu unei culturi de a concepe și de a trăi, prin complexe mitico-rituale, experiența creației, o experiență care presupune permanent a raportare a umanului la divin și, pin aceasta, o sacralizare a vieții. Ipoteza susținută de M. Eliade este că orice act de creație este profund *ritualizat*, ca urmare a faptului că, implicîndu-se în act, omul caută să imite un *model divin*, cel pe care i-l oferă *mitul*. În această perspectivă, balada capătă valoarea unui *document* ce dezvăluie nu numai formele vieții religioase, ci și autoritatea lor asupra realului. Din demersul autorului că balada, ca *expresie* a unei realități etnografice, reclamă, spre a-i aproxima semnificațiile, situarea într-un context originar, acela al credințelor mitice și al practicilor rituale de construcție.

Numai prin situarea în acest context poate fi înțeleasă opera literară în toată complexitatea ei, deoarece semnificațiile îi rămîn legate de semnificațiile originare ale mitului.

Lectura propusă de Mircea Eliade a avut o audiență deosebită. Punctul de vedere al autorului a fost preluat de numeroși folcloriști: *Gh. Vrabie, Balada populară română,* (București Editura Academiei, 1966, p. 69 și urm.), *Folclorul, Obiect, principii, metode,* categorii, (București, Editura Academiei, 1970, p. 304 și urm.), *Gh. Ciompec, Motivul creației în literatura română,* (București, Minerva, 1979, p. 17 și urm.), *Ion Taloș, Meșterul Manole,* (București, Minerva, 1973), *George Nițu, Elemente mitologice în creația populară românească.* (București, Albatros, 1988, p. 188 și urm.) Autorii tuturor acestor lucrări, preluînd perspectiva propusă de Mircea Eliade, își construiesc analiza într-un mod asemănător, prin reînscrierea baladei într-un vechi context mitico-ritual al vieții.

Spre deosebire de această modalitate de lectură, care de cele mai multe ori conduce la o dizolvare a operei literare în realitatea mitico-rituală evocată, George Călinescu propunea o

lectură literară. Pentru autorul *Istoriei literaturii române,* opera literară reprezintă o valoare suficientă sieși, ale cărei semnificații decurg din raportul în care intră diversele elemente constitutive. Semnificațiile nu mai sînt *induse* de un *context,* care generează și conține textul, ci sînt implicate și iradiate de însuși sistemul lor de organizare.

În această perspectivă, balada nu mai interesează ca *expresie* a unei realități etnografice, ci ca *impresie* produsă de meditația asupra unei experiențe umane fundamentale — *creația.* Pentru Călinescu, mitul nu mai este, în primul rînd, o realitate etnografică, ci o construcție simbolică, o „funcțiune hermetică", deci o imagine — sau un complex de imagini — care *încifrează* un sens, un adevăr. Balada ar fi, deci, o meditație asupra actului creator și a condiției creatorului. Specificul acestei meditații ține de faptul că recurge nu la *concepte logice,* ci la *concepte sensibile,* imaginile poetice adresîndu-se zonei noastre intuitive, sensibilității noastre. Făcînd abstracție de *rădăcinile etnografice* ale faptelor evocate, *lectura literară* caută, în experiența umană evocată, dificultatea metafizică ce declanșează interogația, caută, deci, un *adevăr de ordin general.* În această perspectivă, semnificațiile faptelor evocate transcend ordinea *practică, imediată,* a vieții. Nu mai are importanță amănuntul că Manole ar fi fost numele unui meșter zidar ce a existat *cu adevărat,* deoarece în prezentarea autorilor baladei el capătă o dimensiune *simbolică,* ilustrînd *tipul* creatorului și drama pe care o trăiește un creator. Mai mult decît atît, *numele* — atît în balada românească *Meșterului Manole,* cît și în balada maghiară despre *Soția zidarului Kelemen* — capătă valoarea unui *procedeu* subordonat intenției de a realiza un anumit efect estetic, acela de a marca opoziția dintre *adevăratul creator,* singurul cu existență *nominală,* deci avînd *identitate,* și *falșii creatori* — cei nouă sau *doisprezece* zidari — care nu au decît existență *nu-*

merică, deci nu au *identitate*. În balada românească, amănuntul acesta trebuie corelat cu altele, în primul rînd cu faptul că Manole este singurul care respectă *„jurămîntul mare pe pîine și sare”*, ceea ce constituie o modalitate de a accentua opoziția dintre adevăratul și falșii creatori. De asemenea, finalul baladei, în episodul ce prezintă moartea meșterilor, reia aceeași opoziție deoarece, spre deosebire de falșii creatori, care *mor*, Manole își continuă existența prin metamorfoză, devenind: *„o fîntînă lină cu apă puțină . . .”* Sîntem, desigur, în fața unei *imagini* ce aduce sugestia că adevăratul creator este mai presus de destinul comun, pentru el moartea nu este decît o modalitate de a intra în eternitatea valorilor.

Exemplele evocate atrag atenția și asupra altui aspect: tendința imaginilor de a se organiza în *rețele*, în interiorul cărora se conotează reciproc, consolidîndu-și astfel semnificațiile simbolice. Unitatea de sens a întregii construcții este asigurată, pe de altă parte, de subordonarea tuturor motivelor componente față de temă, care capătă în felul acesta o funcție ordonatoare. Astfel, dacă ar fi să continuăm sugestiile lui George Călinescu, am putea deduce semnificațiile baladei fără să o mai raportăm la un context, ci considerînd-o structură independentă și suficientă. Structura este evidentă, în primul rînd sub aspectul construcției, al compoziției, deoarece subiectul, seria de întîmplări prezentate, este compus prin corelarea cîtorva motive fundamentale: căutarea, preconstrucția, zidul instabil, amenințarea, visul, jertfa, jurămîntul, probele, sacrificiul, orfanul, ispitirea, condamnarea meșterilor, zborul, metamorfoza. La această suită de motive trebuie să adăugăm și episodul introductiv în care este fixat locul întîmplărilor — *„pe Argeș în jos, pe un mal frumos”* — și sînt prezentați protagoniștii întîmplărilor: *„Negru Vodă trece cu tovarăși zece nouă meșteri mari calfe și zidari cu Manole zece, care mi-i întrece”*.

Primul motiv epic, *căutarea*, s-ar părea că e subordonat intenției de a contura dificultatea pe care o presupune actul creator, care implică, înainte de toate, o căutare. Dar *căutarea* are un *obiect, specificat* de motivul următor, al preconstrucției. Meșterii caută *„un zid părăsit și neisprăvit”* — deci o construcție sau o încercare de construcție anterioară. Sugestia ar fi că orice act creator trebuei să se înscrie în prelungirea unui efort anterior, să-și asume o *tradiție*, al cărei simbol devine imaginea *„zidului părăsit și neisprăvit”*. Motivul ulterior, al zidului instabil — *„ce ziua zidea noaptea se surpa”* — sugerează o *imperfecțiune* a actului creator. avînd drept consecință tocmai instabilitatea creației. Semnificația aceasta este, de atfel, specificată de motivul visului: lui Manole, în vis, îi este dezvăluită explicația — pentru ca zidurile lui să dureze, trebuie să aducă o jertfă.

Motivul introduce nu numai motivul următor, al jertfei, ci, prin opoziția în care intră cu o secvență anterioară (*„Meșterii grăbea, sforile-ntindea, locul măsura . . .)* în care actul creator era prezentat ca act *rațional*, ca meșteșug, dezvăluie și cealaltă dimensiune a actului creator, care este și *revelație*, comunicare cu o *idealitate*, figurată de lumea *visului*. Recunoaștem în această prezentare a actului de creație definiția argheziană din *Testament: „Slova de foc și slova făurită imperecheate-n carte se mărită”*. Ca și pentru *Arghezi*, în accepția căruia poezia era produsul întîlnirii dintre meșteșug — *„slovă făurită”* și revelație — *„slovă de foc”* — pentru creatorii baladei actul de creația presupune, de asemenea, fuziunea efortului rațional — *„locul măsurat”* — cu revelația, al cărei simbol este *visul*. Motivul devine totodată o modalitate de a disocia între *adevăratul creator*, cel care are revelația și *falsul creator*, cel care nu are acces în lumea ideală, a absolutului, pe care o înseamnă visul.

Motivul jertfei, dincolo de implicațiile lui mitico-rituale,

pare să dezvolte și o altă semnificație simbolică, aceea că actul de creație nu este un *autentic* act de creație atîta vreme cît nu se sprijină pe *viață*. Numai ceea ce a adunat în sine viața este sortit să dureze, să reziste în timp.

Motivul jurămîntului — și încălcarea lui — este subordonat intenției pe care am amintit-o deja, de a disocia între condiția falsului creator și cea a adevăratului creator. Motivul rămîne legat, după cum am atras atenția, și de utilizarea altor procedee, de natură să sublinieze o opoziție semnificativă.

De o mai mare complexitate a semnificațiilor este în construcția baladei, motivul probelor. Prin faptul că obstacolele ridicate în calea soției apar la rugămintea meșterului, este scoasă în evidență o dramă a creatorului: prin vocația creatoare, Manole este solicitat de o ordine ideală a lumii, în care încearcă să se înscrie prin chiar actul creator, dragostea ce-l leagă de soție. Pe de altă parte, sugerează aspirația lui de a se împlini în ordinea reală a vieții, de care este profund legat. Motivul pune astfel în lumină o dualitate a spiritului superior, de un aspect asemănător celui ce caracterizează și *Luceafărul* eminescian, care, nu mai puțin, rămînea legat nu numai de o lume a absolutului, ci aspira prin iubire și la împlinirea în plan terestru.

Același motiv al probelor este subordonat intenției de a scoate în evidență *calitatea* vieții ce urmează să insuflețească opera. Prin faptul că soția meșterului depășește toate obstacolele ce-i apar în cale, sînt puse sub accent calitățile sale: iubirea față de soț, devotamentul, tenacitatea, fidelitatea etc. Toate aceste atribute, pe care le întrunește *victima*, scot în evidență o exemplaritate a vieții ce urmează a fi jertfită. Sugestia ar fi că numai o *viață exemplară*, certificată prin chiar depășirea probelor la care a fost supusă, poate susține o operă. Sacrificiul pe care trebuie să-l facă adevăratul creator este însă cu mult mai mare și mai grav. Nu numai soția va fi jertfită, ci ca în balada despre *Soția zidarului Kelemen, și copilul*. Motivul orfanului amplifică astfel ideea sacrificiului creator: pentru a realiza o creație durabilă, adevăratul creator trebuie să jertfească tot ce are mai bun, tot ce-l leagă de destinul lui terestru. În accepția pe care George Călinescu a dat-o motivului, atunci cînd a preluat tema cu mijloacele romanului — *Bietul Ioanide* — semnificația pe care o afla motivului era aceea, că, în mod dramatic, creația exclude procreația.

Drama creatorului nu este legată însă numai de natura lui duală, ci și de raportul în care intră cu ordinea practică a vieții, raport figurat în cadrul baladei de motivele ce prezintă relația dintre voievodul-ctitor și meșterul-creator. Motivul amenințării, cel al ispitirii meșterilor — întrebați dacă pot să mai ridice o mănăstire la fel de frumoasă — precum și cel al condamnării zidarilor, părăsiți, pe acoperiș, dezvăluia celălalt conflict în care este angajat creatorul: relațiile lui cu ordinea *comună* a vieții. Ctitorul ar ilustra în acest caz spiritul comun, suficient și orgolios, care înțelege actul de creație ca pe un act închis, care nu mai trebuie să fie reluat atunci cînd a fost atinsă o culme, cînd s-a concretizat într-o capodoperă ce trebuie să rămînă *unică*. Sugestia pe care o aduce motivul este că lumea comună este *mărginită* și, ca urmare, în opoziție, în conflict, cu lumea spiritului superior, pe care tinde s-o redimensioneze, s-o aducă sau s-o mențină, la un nivel apropiat.

Motivul zborului aduce imaginea creatorului *captiv*, legat de propria operă al cărei prizonier devine, asemenea lui Dedal, constructorul labirintului din Creta. Asemenea lui Dedal, Manole încearcă să se elibereze sburînd, să revină de pe soclul, pe care singur și l-a înălțat între oameni, să-și redobîndească, deci, dimensiunea umană. Motivul final, metamorfoza, dezvăluie însă imposibilitatea de a reveni în ordinea efemeră a

lumii comune. Existența lui continuă dincolo de moarte, deoarece, pentru creator, moartea nu este decît calea de a intra în ordinea eternă, a valorilor absolute. Imaginea fîntînii line *„cu apă puțină, / cu apă sărată, / cu lacrimi udată"* închide, la rîndul ei, semnificații mai grave, prevenindu-ne că intrarea în ordinea valorilor eterne este o răsplată a suferinței, simbolizate de lacrimi, pe care o presupune existența spiritului superior.

Cum se poate înțelege, lectura literară a baladei în spiritul înțelegerii lui George Călinescu, nu sărăcește cu nimic această capodoperă. Considerată în sine, ca structură semnificativă, balada își păstrează nealterată unitatea de sens, și poate fi analizată în literaritatea ei, fără să o mai raportăm la contextul etnografic în care s-a cristalizat. Această lectură, literară, ne ajută să ne apropiem de *opera literară*, nu de *documentul etnografic*, și ne atrage atenția asupra faptului că autorii ei stăpîneau, chiar la modul desăvîrșit, un *limbaj poetic*.

Recunoșteam însă faptul că cele două tipuri de lectură sînt complementare, și afirmația se cere lămurită. Același *obiect*, în cazul nostru balada, poate fi examinat din perspective diferite, specificate de intenția cercetării. În funcție de perspectiva adoptată, *obiectul* ne poate dezvălui *existența sa de relație*, cu zone diferite ale culturii ce i-au dat naștere: aspectele mitico-rituale ale vieții sau cele poetice. Deși la lectura literară a baladei putem face abstracție de implicațiile mitico-rituale ale temei, prin aceasta raportul operei literare cu mitologia nu este anulat. Opera literară este construită pe baza unui *limbaj poetic*, a unui sistem de imagini și simboluri. Sarcina semantică pe care o deține acest limbaj, forța conotativă a imaginilor, semnificațiile pe care le dezvoltă simbolurile sînt „absorbite" din realitatea culturii care le elaborează și, cu precădere, din cîmpul mitologiei. Opera literară, prin intermediul limbajului poetic, care joacă rolul unui cordon ombilical, rămîne, deci, în mod fatal, legată pe planul, oricît de îndepărtat, al mitologiei. Mitologia, în accepția în care o prezentam la începutul acestor pagini, aceea de protofilosofie a culturilor arhaice, o aflăm la baza tuturor marilor teme ale literaturii, care nu face decît să preia și să dezvolte, cu posibilitățile ce-i sînt proprii, meditația asupra marilor experiențe umane. Limbajul poeziei, pe de altă parte, nu este altul decît cel al mitului care, așa cum observa *Platon*, nu operează cu concepte logice, raționale, ci cu imagini, adresîndu-se nu rațiunii, ci sensibilității.

Concluzia pentru care am pleda, și care ar justifica acest demers, ar fi legată de o disociere a lecturilor, acceptîndu-le însă complementaritatea. Fiecărui tip de lectură trebuie să-i acceptăm o sarcină diferită — de a ne apropia de universul unei culturi — *lectura etnologică* — sau de a ne apropia de universul unei opere literare — *lectura literară*. Condiția unei lecturi ideale le presupune pe amîndouă.

Emilia Martin

Practici referitoare la păstrarea, luarea și aducerea manei vitelor

Laptele și produsele de lapte — care se consumau în diferite feluri — au fost alimente importante ale comunităților țărănești. Practicile legate de lapte sînt elementele vii ale credinței populare și în secolul nostru. Pentru păstrarea manei, țărănimea s-a folosit de practici magice extrem de variate. În întreaga Europă procedeele aplicate pentru a împiedica luarea manei sînt în strînsă legătură cu credințele legate de spiritele rele, deoarece luarea laptelui este una dintre cele mai importante acțiuni ale strigoilor, stricătorilor etc.

În legătură cu luarea și readucerea manei găsim multe descrieri în literatura de specialitate, însă nu sînt prea numeroase studiile care se ocupă concret cu această temă.[1] Putem citi însă astfel de date în prelucrările credinței populare ale diferitelor teritorii,[2] în studii legate de obiceiurile agrare,[3] în scrieri care se ocupă cu activitățile spiritelor necurate[4] sau în operele care au ca temă analiza temeinică a unor teritorii din punct de vedere etnografic,[5] ca să amintim doar cîteva dintre scrierile apărute în legătură cu această temă în literatura de specialitate română și maghiară.

Cercetînd tema credințelor populare și a practicilor magice în rîndul românilor din țara noastră, am găsit multe povestiri despre transferul manei de la o vacă la alta. Studiind scrierile etnografice despre populația română din țară, am constatat că numai cîteva dintre publicațiile din anii 1980 conțin descrieri în legătură cu această temă. În studiul lui *dr. János Bencsik* despre gospodăria țăranilor din Micherechi, apărut

în „Békési Élet", putem citi date despre luarea manei vitelor.[6] *Alexandru Hoțopan*[7] și János Bencsik[8] prezintă în numerele revistei *Izvorul* descrieri din Bedeu și Săcal, iar în anuarul *Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria* aflăm date din Bedeu scrise de *István Lugosi*[9]. Tot aici a apărut un nou studiu al lui dr. János Bencsik care, cercetînd creșterea vitelor și economia laptelui, informează despre procedeele în general în comunitățile românești din patria noastră.[10]

Această lucrare nu are scopul de a înșira din nou datele apărute anterior, însă de elementele importante ale acestora mă voi folosi la prelucrarea acestei teme. În partea a doua a acestei lucrări voi prezenta cîteva dintre povestirile colecționate în ultimii 8—10 ani, avînd scopul de a arăta bogăția acestui domeniu al etnografiei. Cîțiva dintre informatori deja nu sînt în viață, generațiile noi nu prea păstrează povestirile despre actele stricătoare, dat fiind că între timp viața țărănească s-a schimbat mult. Povestirile despre stricarea laptelui nu sînt în viață, generațiile noi nu prea păstrează povestirile ca niște întîmplări, care s-au întîmplat cu ei înșiși. Nu sînt două povestiri identice, stricările și modurile de vindecare ale acestora se schimbă de la o povestire la alta. Totuși am să încerc să fac un fel de rezumat al caracteristicilor generale ale credințelor legate de mana vitelor.

Factorii principali ai practicilor magice pe care trebuie neapărat să-i amintim sînt următorii: prevenirea, modul stricării, ființele răuvoitoare, consecințele actelor distructive, vindecătorii și modurile de vindecare.

Prevenirea, împiedicarea luării manei

În practicile magice, orice acțiune stricătoare are mijloace proprii de apărare și prevenire. Ființele răuvoitoare înrădăcinate în conștiința țăranului trebuiau îndepărtate de gospodă-

ria oamenilor printr-o serie de practici magice. Pentru a împiedica să se ia bunul din laptele vacilor, se impun o serie de pratici magice, pe care le executau gospodarii încă și în trecutul apropiat. Dintre procedeele de apărare contra duhurilor malefice vom prezenta cîteva mai specifice.

După asfințit și cu trei sau nouă zile după întîiul fătat nu se dă lapte din casă. În laptele dat se presară sare sau fărîmituri de pîine. Laptele se mulge asupra unui cuțit, obiect ascuțit înroșit în foc, sau în șuștarul din lemn, în care prealabil s-a înfipt un ac. Vaca recent cumpărată se mînă în grajd peste șorțul gazdei sau găzdoaiei pus pe prag. Animalul se înconjoară de nouă ori în stînga și în dreapta. Cînd se mulge vaca, se pune furca pe locul unde a obișnuit să urineze. Apa cu care se spală ugerul se varsă sub vacă sau pe acoperișul grajdului. Urina se varsă pe spatele vacii în timpul mulsului. Grajdul se afumă cu tămîie. Pe pragul grajdului se bătea o potcoavă. Într-o haină se puneau nouă feluri de lucruri (semințe, usturoi, ață, etc.), și se legau de coada animalului. De coada vacii sau la ușa grajdului se punea „fitău" roșu. În grajd, pe grindă, la ușă, în colțuri, pe prag sau sub prag se puneau diferite lucruri: sare, usturoi, tămîie, potcoavă, mătură, ață roșie, zdreanță legată cu nouă noduri, etc. Pentru apărarea manei se făceau păpuși. În legătură cu acestea mai ales la Bedeu și la Săcal am găsit date interesante. Aceste păpuși erau făcute din hainele gospodarului de către copii de 3—4 ani. Conform altor informatori, în grajd se puneau păpușile aruncate de fete la revelion în ocolul feciorilor.

Modul stricării, ființele răuvoitoare și consecințele actelor distructive

Laptele se împuținează, devine subțire sau sîngeros dacă ființa răuvoitoare pur și simplu intră în grajd, se apropie de vacă sau se uită la ea. Se întîmpla că cel care vroia să ducă

laptele, ducea ceva afară din grajd, mai ales ceva din furajele vacii. Deseori aminteau informatorii că stricătorul tăia trei fire din coada vacii, și acest păr îl foloseau pentru a lua mana. Mai rar am întîlnit în povestiri faptul că stricătorul suge vaca. Scăderea laptelui survenea de cîteva ori și fără intervenția spiritelor rele. După credința populară laptele este sîngeros dacă sub ugerul vacii zboară o rîndunică, iar vaca respectivă își pierde mana dacă un șarpe suge laptele din uger.

În ceea ce privește persoana stricătorului, putem spune că în general despre femeile bătrîne care trăiesc singure se crede că au puterea de a lua mana. Rareori se amintesc bărbați ca răuvoitori.

Dacă unei vaci i s-a luat mana, ea nu mai stă să o mulgă stăpînul, nu-i dă laptele, dă lapte sîngeros, este slabă, neliniștită sau tot timpul rage. În urma luării manei stricătorul mulge lapte din grindă sau din furca cumpenii unde prealabil împunge un cuțit. Vaca — după povestirile auzite — se duce acasă la poarta vrăjitorului și rage, arătînd unde i s-a transferat laptele.

Vindecătorii, modurile de vindecare

În general femei sau bărbați mai în vîrstă se angajau la vindecarea vitelor. Deseori găsim date referitoare la faptul că, pentru a aduce înapoi mana, oamenii se duceau la niște oameni bătrîni din România să ceară ajutor. Unul dintre aceștia avea un „uom micuț roșou", cu o cărui ajutor săvîrșea transferul manei. Aproape în fiecare comunitate cunoșteau cîte o persoană cu putere magică, care se pricepea, printre altele, și la aducerea manei furate. Acești oameni aveau rol însemnat și în alte acte magice, vrăji și vindecări. La Chitighaz Soane și ciurdarul „bace Mihai a lu' Hodoroagă", la Giula nană Anca, la Bătania Seca Anca, la Apateu nană Lină, la Körmösd-

puszta nană Moari, la Bedeu Borbaş, la Micherechi Ştefan Drii au fost amintiţi ca oameni care ştiau aduce înapoi mana vitelor.

Contravrăjile sînt de trei feluri. O parte a procedeelor a avut scopul de cunoaştere, evocare şi pedepsirea indirectă a persoanelor stricătoare. Fiind acestea mai ales anumite femei din sat, erau pedepsite de cele mai multe ori cu bătaie. Afecţia animalului este un procedeu analogic, în urma căruia în general se iveşte, se îmbolnăveşte, sau chiar şi moare răuvoitorul. Cel mai frecvent întîlnim varianta în care gospodarul aşează pe vacă o cămaşă de-a lui, şi peste aceasta bate vaca cu o bîtă. Cu acest procedeu magic se poate sili vrăjitoarea — care a furat mana de la vacă — să apară şi să mărturisească fapta. Trebuie să baţi vaca fără lapte, şi durerea va fi simţită îndată de stricătoare.

În alte moduri de vindecare se folosesc obiecte şi unelte legate de grajd şi de lapte. De pildă în şuştar se pun nouă cuţite şi furculiţe, şi laptele se mulge peste acestea. Altundeva în vasul în care se mulgea laptele puneau „vîrv dă coasă părăsît", şi peste acesta mulgeau, murmurînd descîntece. Se descînta la pragul uşii grajdului făcînd cruci cu hîrleţul, sau se descînta peste laptele sîngeros şi pe urmă se ungea cu el fruntea gospodarului. Unii ştiau întoarce urma vacilor pentru a aduce înapoi mana furată.

Acţiunile vindecătoare strîns legate de vacă alcătuiesc al treilea mod de vindecare. Cu scopul de a îndeplini „contravraja", se presăra sare pe o bucată de pîine, care apoi era pusă o zi şi noapte în streaşină ca să se înrăureze, şi pe urmă se da vacii ca furaj. După o altă variantă, din laptele muls după întîiul fătat, cu puţină făină se făcea „pogace", care de asemenea era dată animalului. Acestui mod de vindecare îi aparţine şi turnarea pe spatele vacii a apei, urinei, laptelui, etc.

În legătură cu modurile de vindecare putem spune, deci, că vindecătorii cunoşteau diferite procedee. Deşi procedeele sînt diverse, multe elemente apar aproape în toate povestirile. De pildă putem aminti mulgerea pe un obiect ascuţit, afecţia răufăcătorului, turnarea unui lichid pe animal, nutrirea vacii cu pîine şi lapte, etc.

Lucru demn de menţionat că aducerea laptelui scăzut se făcea exclusiv prin procedee magice. Între modurile de vindecare nu am găsit nici un element raţional bazat pe experienţe. Tot atunci în celelalte acte vindecătoare se folosesc moduri raţionale, fie vorba de tămăduire a bolilor oamenilor sau animalelor. Explicaţia o putem găsi în faptul că scăderea laptelui era totdeauna atribuită actelor magice ale fiinţelor răuvoitoare, aşadar boala care se forma în mod iraţional se putea vindeca numai în acelaşi fel.

După cum am amintit deja, credinţele legate de luarea şi aducerea manei în tradiţiile orale ale românilor din ţara noastră au format un şir de povestiri individuale, dintre care merită să le prezentăm pe cele mai interesante.

„D-acolo am ştiut că cine m-o strîcat vaca, dî ce la ie la căput mere. Aşe o mujit vaca după lapte, săraca. La ie iera laptele. Ave o rîşcă dă vacă micuţă, dă abde mere cu ujeru, aşe ujer ave. Vaca me gînde-i că-i căpitan, aşe o fost dă faină, da n-o mai avut lapte."

(Micherechi)

„Ciote aista o avut o vacă. O luat vaca d-aici dîn sat. O fost bună dă lapte, dîrt-ace u-o luat. Apu dacă u-o adus acasă, n-o-avu lapte nimică. A zîs că-i vrăciuită. Apu iel s-o dus altan la Rămînie, la Batăr uă inde, ş-apu acolo s-o dus la on uom. Acolo iera amu plin dă uoameni la iel. Ciote o mărs cu o muiere dîn sat, n-o mărs sîngur. Apu o trăbuit şi aştepte

mult, apu „Şti iel pă mama lui!" o gîndit Ciote acole-ntră iel. Ş-apu uomu acela i-o gătat pă tăţ, ş-o prins boii-n cocie, ş-o mărs la plug. Numa Ciote şi cu muiere or rămăs acole. „Au, că aista o mărs şi dă noi n-are bai". O-ntrebat dă muiere uomului acela că inde-i dus la plug. S-o dus Ciote apoi acolo la iel. Ş-o zis că am vinit dă dăparte noi aice la Dumnetale, apu ne laş aice numa. Apu dacă Dumnetale ai zîs că ştiu io pă mama me — o zîs uomu. Dă-m pace atunce dacă nu ştiu. S-o tă rugat apoi dă iel şi s-or dus acasă. Uomu acela s-o bă-gat acolo-nt-o cămară, şi s-o scoborît pă scară în pemniţă. Ciote o mărs acolo după iel. Apu acolo-n pemniţă o auzît că cum o vorovit acolo acela cu uarecine. O fost on uom micuţ roşou. Cu hane roşei, da micuţ. Cu şapcă roşie. Aşe glas o vinit dîn iel, că numa o tremurat. Aşe o vorovit dă tare. Apu Ciote s-o spăriet, apu o zîs că merem cătă casă. O vinit acasă apu aşe că nu i-o făcut nimica la vacă."

(Micherechi)

„Muierile luau laptele dî la vacă. O luat uarice sămn dî la vaca aciie. O fost on uom. S-o dus la şirălit cu vacile. Apu dacă o gătat dă şirălit, s-o pus la sapă. Ş-o vinit doauă muieri. Una s-o dus şi i-o tăiet din coadă. Vaca o fost bună dă lapte. Şi iel le-o tă pîndit, şi o gîndit, că asta dă a mere la vacă, m-a face calic. Aşe o şi fost că muiere s-o dus la cocie şi o tăiet din coadă dî la vacă. Iel apoi o vinit că ii sete, la cocie. Ş-o zîs cătă muiere: Nană Floare, ce treabă ai avut şi coţ la cocie me? Dîr ce ai tăiet dî la coadă dî la vacă, că ia să vede d-înde ai tăiet. Dîn tri locuri ai tăiet. Şi iel atîta u-o dosodit pă muiere, pînă o mărs muiere la hane, şi i-o dădut cile tri rînduri ce-o tăiet dîn păr. Le-o dat napoi la iel. Iel o zîs că dacă nu u-o vu da, doară u-o vu bate. Aşe atunci nu i s-o-n-tîmplat nimica la vacă."

(Micherechi)

„Ziceu care aveu aşe vaci bune dă lapte, că şi puie cuţîtu în şuştar şi şi mulgă pe iel, c-atunci n-ave putere şi-l ducă. O fost o muiere aici în sat, înante şi la părinţî noşti, care zîce că aşe ştie dăscînta dacă mere la furca fîntînii, apu dî la furca fîntînii mulje şi vine cu şuştariu cu lapte. Dî la furcă mulje ca dî la vacă. Tăt satu s-o temut dă ie. Asta o fost bătrînă. mai bătrînă şi dîcî cum o fost părinţî mnei. P-ace u-o cunoscut şi u-o ştiut pă ie, că vaca cnd dîn ciurdă mere la gard la ie. Şi acolo tăt o boncălit, tăt o boncălit şi s-o frecat acolo dă gard şi nu u-o put mîna uaomenii acasă. Dacă u-o şi putut, n-o avut stare şi aşezare vaca că o strîgat după lapte. Iosagu acela o sînţît că cine i-o luat laptele."

(Micherechi

„La on uom i-o furat laptele dî la vacă. Apu o mărs vaca acasă la uomu cela care i-o furat laptele. Gazda s-o dus la Rămînie. Apu o zîs cătă iel vrăjitoare aciie dîn Rămînie, că du-te acasă, ie vaca, ţ-o bate bine, bine, bine. Cela o vinit acasă, o luat vaca. Vaca pă cum o băte, aşe să-ntinde, aşe să tămăde. Aşe o bătut vaca că o murit ciie care i-o furat laptele."

(Micherechi)

„O perit laptele dî la vacă. Muiere aciie o cîştigat dî la vecine, că ce şi să ştie face, că nici o leacă dă lapte nu dă vaca, numa tă dă cu picioru, dă stă şi-o omoare. O zîs că şi-şi cîştije vîrv dă coasă părăsît, care-i ţîpat. Apu şi-l baje-n foc, apu şi zîcă cătă lapte. Şi-l baje aşe roşou, şi şi zîcă: Nu ard laptele, nici vaca, numa pă cine o dus laptele dî la vacă. Apu pune coasa cu vîrvu-n sus, şi mulje pă iel, apu s-a tămădi vaca. Zîce dă noauă uări."

(Micherechi)

„Zîce odată nevasta me cătă tata, că dară iel o fost gazda,

că: Tată, ce să ne facem cu vaca asta, că tă sînje mulg dî la ie? Zîce tata: Poate o fi luată cineva. Cine-i aceala care să pricepe la lucruri dă aşte? Soane! (O murit iel amu.) Zîce muiere me: Tată, du-te la iel şi-l teamă să vie. L-or şi temat. O vinit iel şi ce ştiu io ce o dăscîntat asupra laptelui ce-o fost cu sînje, numa o luat şoala ceie inde o fost laptele sînjeos şi i-o spălat pă frunte pă bătrînu şi pă nevasta me. Ne-am rîs dă ii. Da o vinit laptele napoi."

(Chitighaz)

„Cînd nu dăde lapte vaca şi nu-şi afla locu, atunci zîceu că or luat dî la ie laptile. O fost aici o muiere bătrînă, care o ştiut şi aducă laptile napoi. Aşe o făcut muiere aciie — m-o spus buna me — că aciie care o dus laptile o trăbuit să se prezinte la asta dî la care o dus laptile. Dacă i-o dat apă să beie, atunce nu s-o zgodit să-i aducă laptile napoi. Dacă nu i-o dat apă să beie, atunce i-o vinit laptile napoi. O şi putut omorî muiere aciie. Dacă nu-i dăde apă, aciie acoale crepa. Iera şi muiere dă care zîceu că dîn grindă ştie mulje laptile. Băga cuţîtu-n grindă şi cura acolo laptile în şuştar."

(Chitighaz)

„Şi noi am avut o vacă care o terdut laptile. Şi iera la noi atunci on ciurdar, aşe zîceau cătă iel bace Mihai a lu Hodoroagă. O fo rămîn. Iel o ştiut face dă aşte. L-o temat fata, o vinit şi ce ştiu io ce o făcut acolo la pragu dă iştalău, o dăscîntau muierile dă diotet. Numa n-am auzît că ce zîce. Cu hîrleţu tă face acolo, băte, şi o zîs că-i luat laptile dî la vacă. Nu s-o ştiut cine o luat, da nici n-o mai dat vaca pînă-i lume lapte."

(Chitighaz)

„O fost drept că or furat. Nu ştiu că cum, numa vaca nu

mai ave lapte. Am vîndut vaca şi inde o mărs, n-o mai avut putere. Aşe am păţît. Dup-aceie am dat io d-aşe leac că zade dînainte me, cînd am cumpărat vaca, am pus zade în pragu uşii, ş-atunce păstă acee o trecut. Asta s-o ţinut dădămult. Aici o fost zade înante me, ş-atunce iel cînd o adus vaca io am pus zade jos. Cînd am cumpărat vaca mai întîi, ş-o vinit în iştalău. Să nu să ieie laptele dî la vacă."

(Bătania)

„Dămult n-o fost cioarnoc, numa umblau muierile acasă dîpă lapte. O fost aşe muiere, care o putut şi strîce vaca, şi nu o mai dat lapte. Da cum o strîcat, aciie numa Dumnezo şti. Aşe muiere o fost care o ştiut să ducă laptele napoi. După ce mere jos soarele, nu să dă lapte afară dîn casă, după sfinţîţ."

(Bătania)

„Dacă o luat laptele dî la vacă aşe să tămăde că muljeu laptele în şuştar păstă noauă cuţîte, noauă furtiţă. Aşte s-or pus d-asupra şi aşe s-o muls păstă iele."

(Aletea)

„O fost aşe că o dus laptele dî la vacă. N-o avut lapte vaca. Strîgoaie o dus laptele. La vaca lor. Nu ştiu ce făceu şi aducă napoi. Aşe am auzît că sînt aşe pene după hotar. Acile pene le-o săpat, le-o legat la cap. Apoi nu u-o băntălit. Şi să apere puneu aşe grapăn şi mătură părăsîtă şi ai. Grapăn, că zîceu că a pica acolo-n iel. Puneu în iştalău şi pice cînd a mere. M-or trimăs odată şi văd că cine-i. Suje vaca. Nu mulje, ce suje. Muiere dîn sat o fost. U-am văzut. Dacă u-o prind, u-o lăsat, ce şi facă cu ie. I-o fost ruşine că am spus că iaca asta o fost. Uoamenii cielalţ s-or ferit apoi dă ie."

(Săcal)

„Duce dînante dî la vacă uarice bucate. Nu s-o ştiut că cine o dus, numa aşe pă urmă tă ştie satu. A lui vacă, aciie tă mult lapte o dat. Umblau voarbe şi da-le că dîn grindă mulje laptele cel furat. Uomu dî la care o furat o mărs uareinde şi o întrebat că ce facă. Pă cine-o-ntrebat şi ale o ştiut ceva. Ala i-o dat sfatu. O zîs că şi ţîpe chimeşe după iel. Şi ţîpe pă vacă, apu ieie o botă mare, apoi şi bată vaca. O bătut vaca, vaca nu s-o clătit, numa-o stat. Tăt o bătut vaca, odată vine o muiere. Dă-i pace Diurcă, zîce, că li lovi-n cap. Amu muiere la uomu acela care o strîcat. Nu pă vacă u-o dorut, ce pă acela."

(*Săcal*)

„Am auzît, şi aici în sat nici nu dămult s-o-ntîmplat. Nu vreu şi spun că dă cine, că nu vreu şi s-audă. Am auzît că o muiere dî la o vacă o muls atâta lapte, că cine-o avut doauă uă tri n-o muls atîta. Zîceu că aciie poartă laptele dî la altele. Cu buboane dă aşte, cu vrăjitoare să pute aduce laptele napoi. Potcoavă dă cal, dă jumătate potcoava o clăpăceu, o băteu pă pragu la uşe iştalăului. Şi am auzît că fac noauă feluri dă sămînţă pun în păpuşe dă aşte. Fac păpuşe ca la fete. Apu acolo la pragu uşii le-ngroapă ale. Şi le acaţă în colţ acolo la iştalău, şi fitău roşu. În mijlocu cozî la vacă legau fitău, şi nu ducă laptele."

(*Săcal*)

„O fost on uom la tîrg, o avut o vacă dă vîndut. Tare fain-o fost vaca, apoi io-am vrut s-o ieu. Atunce cînd am cerut vaca, u-am cotat, tare frumoasă o fost. Faină, pogană. Cînd m-am dus a doauă uară, u-o vîndut mai scumpă. Nu u-am luat. La doauă săptămîni îm poronceşte, că vaca-i dă vîndut. Mărg io înt-o sară la iel cu banii-n jeb. Noa, d-apu mărg în iştalău, văd că vaca-i stoarsă. Apoi tă baună. Nici lapte nu dă. Noa, d-apoi u-o strîcat cineva. Apoi i-o spus vecina şi margă la Comad, c-acolo ieste uarice uom care şti tămădi. O mărs la iel, d-apoi i-o spus că grîji că tri zîle dîn ocol nime şi nu ducă nimică afară. În altă zî vine dă cătă Comad on uom aşe mai bătrîn. Cam dă şaizăci dă ani iera. Asudat. Am prinsoare, zîce, că oi pute vini aice afară înt-atâta vreme. Numa şi-m dai scrisoare că am fost aice. Nu ţ-oi da, zîce. Tă i-o dat. La urmă viţălu nu creşte, lapte vaca n-o dat, o murit viţălu. Numa cioante o fost vaca. Asta io u-am văzut. N-o putut tămădi. Asta o fost baiu, că mulţ uoameni or ştiut strîca, da tămădi puţini."

(*Săcal*)

„Cu mine s-o-ntîmplat. N-o avut vaca lapte. Ce şi fac, că a muri viţălu. O zîs uarecineva, că du-te la Körmösdpuszta, ieste acolo o muiere bătrînă, ie ţ-a spune ce şi faci. Şi du on vas. Aşe-am făcut. O fost acolo o muiere bărnace, măroacă. Rămînă o fost. U-am cunoscut. Bună ziua, Mari néni. Da, zîce ie, că: Ştiu dî ce ai vinit. Pă dimineaţă a ave lapte vaca. Noa, adă aice vasu acela! Că ce-o băgat în iel nu ştiu, numa zîce, că du-te acasă, numa nu te uita napoi, şi nu spune nici on grai pă drum. Cu apa asta unje-ţ vaca dî la coadă pîn la cap. Taie pită, prăjeşte-o, sar-o şi o pune la streaşină. Dimineaţa o dă şi o mînce vaca. Apoi în tăte colţurile în ocol împroaşcă sare, îi vide, tăt laptele i-a vini la vaca ta. Aşe-o şi fost."

(*Săcal*)

„Puneu în iştalău păpuşi, şi nu strîce vaca. Pă grindă. Zîceu că ieste cine şti duce laptele. Gîndem că cine ştie, numa n-am spus. Să pune păpuşi, aci pă grindă şi la prag. Pă prag presăram şi sare şi vărsam apă sfinţîtă."

(*Săcal*)

Bibliografie

BENCSIK, János 1974 A tehéntejhez fűződő szokások Polgár községben (Credinţe legate de lapte în comuna Polgár) În: Muzeumi Kurir II. 4. 18—19. p.

BENCSIK, János 1985 Aspecte etnografice din Săcal În: Izvorul nr. 1. 3—13. p.

BENCSIK, János 1988 Vacile de lapte în gospodăriile românilor din ţara noastră. În: Din tradiţiile populare ale românilor din Ungaria VI. 7—32. p.

BÉRESNÉ, BENE ZSuzsanna 1957 A tejjel kapcsolatos hiedelmek és szokások a Cserehάton (Credinţe şi obiceiuri legate de lapte în regiunea Cserehát) În: Néprajzi Közlemények II. 1—2. 188—203. p.

BOT, Nicolae 1980 Obiceiuri agrare şi pastorale din zona codrilor Sătmarului În: Satu Mare, Studii şi comunicări IV. 327—338. p.

DIÓSZEGI, Vilmos 1957 A bukovinai székely boszorkány kapcsolata az állatokkal (Legătura strigoaiei secuilor din Bucovina cu animalele) În: Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 57—69. p.

HOŢOPAN, Alexandru 1984 Credinţe şi superstiţii din Bedeu. În: Izvorul nr. 1. 25—33. p.

KOVÁCS, Elemér 1938 Tejgazdálkodással kapcsolatos babonák Farkasfán (Superstiţii legate de economia laptelui la Farkasfa) În: Ethnographia, 229. p.

KRISTÁLY, Balázs 1896 A tejelvitel és -visszahozatal hiedelme a székelyeknél (Credinţa luării şi aducerii manei la secui). În Ethnographia, 84. p.

LUGOSI, István 1988 Contribuţii la datinile creşterii animalelor în comuna Bedeu. În: Din tradiţiile... VI. 33—47. p.

PAVELESCU, Gheorghe 1945 Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni. În: Sociologia României 6.

POP, D.—TALOŞ, I.—CUCEU, I.—IŞTOC, I.—PETRUŢIU, E. 1976 Folclorul văii Gurghiului. În: Marisia VI. Studii şi materiale, Tîrgu Mureş.

NOTE

1. KRISTÁLY, B. 1896. 85. 88—89.; KOVÁCS, E. 1938. 229.; BÉRESNÉ BENE, Zs. 1957. 188—203.; BENCSIK, J. 1974. 18—19.

2. PAVELESCU, Gh. 1945. 65—69.; 75—76.
3. BOT, N. 1980. 336—337.
4. DIÓSZEGI, V. 1957. 61—65.
5. POP, D.—TALOȘ, I.—CUCEU, I.—IȘTOC, L.—PETRUȚIU, E. 1976. 594—595.
6. BENCSIK, J. 1980. 334—344.
7. HOȚOPAN, Al. 1984. 28—29.
8. BENCSIK, J. 1985. 9—10.
9. LUGOSI, I. 1988. 44—46.
10. BENCSIK, J. 1988. 24—27.

INFORMATORI

Danița *Ardelean* (născ. Roțco)	Bătania	1928
Ioan *Bandula*	Chitighaz	1917
Maria *Borbil* (născ. Nicola)	Chitighaz	1913
Gheorghe *Burzuc*	Săcal	1897
Irina *Burzuc* (născ. Lucaci)	Săcal	1921
Maria *Gémes* (născ. Tătar)	Aletea	1926
Eremie *Hering*	Săcal	1912
Maria *Martin* (născ. Marc)	Micherechi	1908
Emilia *Maroșan* (născ. Soldan)	Bătania	1921
Petru *Nicula*	Chitighaz	1909
Petru *Oroian*	Bătania	1912
Petru *Purece*	Chitighaz	1928
Catița *Santău* (născ. Balint)	Chitighaz	1898
Iuliana *Sava* (născ. Gurzău)	Micherechi	1919
Gheorghe *Sava*	Micherechi	1911
Aurel *Sălăjan*	Bătania	1906
Cristina *Vecsernyés* (născ. Dragui)	Săcal	1914

Dr. János BENCSIK

Hambare la Pocei

Plimbîndu-ne prin satele bihorene, ne atrag privirea și atenția aceste construcții specifice, care împodobesc străzile principale, respectiv casele mai vechi ale acestora. În mod ostentativ am folosit expresia de „împodobesc" (îmbogățesc), pentru că chiar constructorii, dar și cei care foloseau mai tîrziu aceste clădiri anexe contau pe caracterul lor decorativ. Ca atare aceste construcții au primit și rolul de a înlocui în parte gardul, respectiv demarcația înspre stradă, înlocuind de fapt simplul gard, fiind construcții paralele cu linia străzii. De aceea o latură a acestor construcții, cea dinspre stradă, înlocuiește parțial gardul sau altă împrejmuire. Rolul acestor clădiri anexe este evident, oferind un aspect plăcut nu numai ca dependințe estetice, văruite, de un alb strălucitor, la care contribuie însă și imaginea plăcută a grînelor, respectiv al recoltelor depozitate.

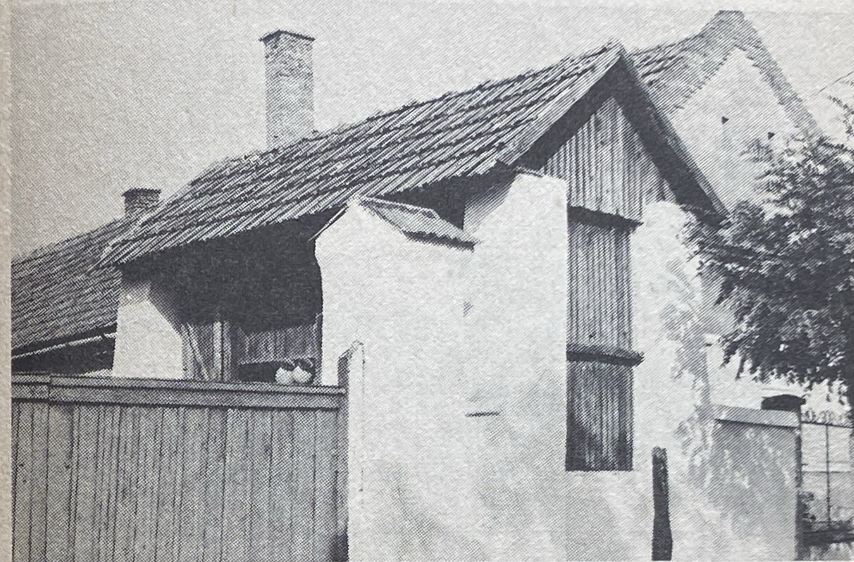
Întinderile din zona Sárrét de odinioară și hotarul ceva mai ridicat al satelor bihorene era caracterizat prin recolte bogate de porumb, indiferent de apartenența etnică a populației. încă de pe la mijlocul secolului trecut. Contînd pe aceste recolte mănoase, populația se ocupa mai intens cu creșterea, iar mai apoi cu îngrășarea animalelor. Aici se creșteau mai ales porci din rasa *mangalița* și păsări, mai ales *rațe și gîște*, care erau hrănite în primul rînd cu porumb. O practică încetățenită pe aceste meleaguri privitoare la creșterea animalelor și la asigurarea recoltelor — respectiv la depozitarea sigură a acestora — a atras după sine construirea acestor clădiri anexe gospodărești. Pe meleagurile acestea ale Cîmpiei s-a

răspîndit în mod obișnuit practica de a construi *hambare independente*, care stăteau liber și erau făcute fie *din împletituri*, fie *din scînduri din lemn de brad*. Forma lor a fost împrumutată mai ales de la construcțiile mai vechi. Acestea erau denumite la Pocei *góré*. Pe românește se numeau *coșară dc cucuruz*.

Acolo unde nu erau astfel de construcții anexe, acolo recolta se depozita în podul casei sau în podul grajdului. Pentru că aerisirea și zvîntarea din poduri nu era atît de bună, în mod obișnuit acolo porumbul trebuia mișcat, *întors*, fiind împrăștiat în straturi de anumite grosimi.

Trebuie menționat însă că recolta de porumb era valorificată în primul rînd ca bază furajeră din gospodăria proprie fie în cea a românilor, fie a ungurilor. Prin urmare era foarte important modul de depozitare pe timpul iernii și al primăverii. Chiar din punct de vedere al transportului și al depozitării erau mai potrivite hambarele independente, decît podurile, fiindcă hambarele erau mai ușor accesibile, de aici porumbul putea fi încărcat și descărcat mai lesne. Mai cu seamă dacă ținem cont de faptul că, uneori, în anii mai bogați, trebuiau cărate în podul a cîte-unei case chiar și 100 de chintale de cereale. Așadar, prin aceste hambare se putea economisi nu numai muncă suplimentară, ci astfel putea fi scutit și podul casei sau al grajdului, de greutatea respectivă a recoltei.

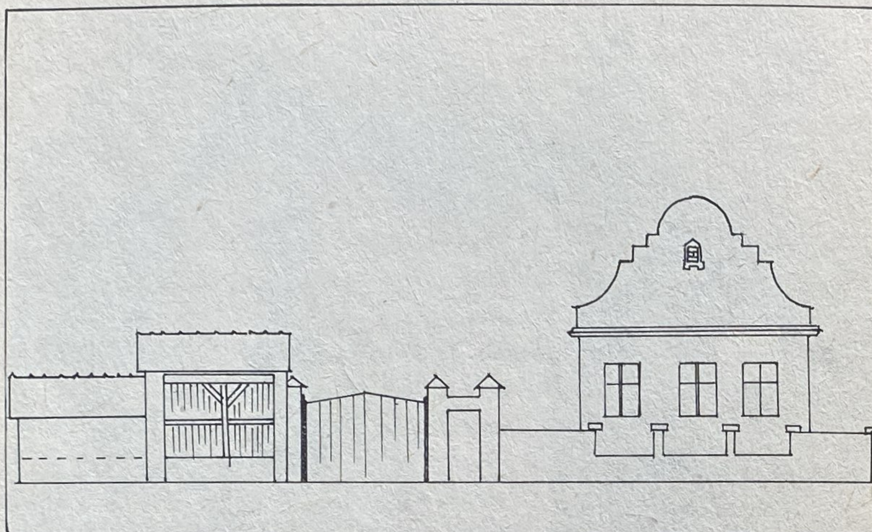
Mărimea hambarelor era determinată de recolta presupusă a gazdelor respective, corespunzător suprafețelor cultivate cu porumb. Azi considerăm că aceste construcții aveau, în medie, o lungime de 350 cm, fiind potrivite pentru depozitarea a 100 de chintale de porumb. Cel mai mare hambar (góré) din Pocei era de 1300 cm lungime, avînd o capacitate de 300 de chintale. De altfel, 100 de chintale corespundeau cu 5 cărute. Fiindcă



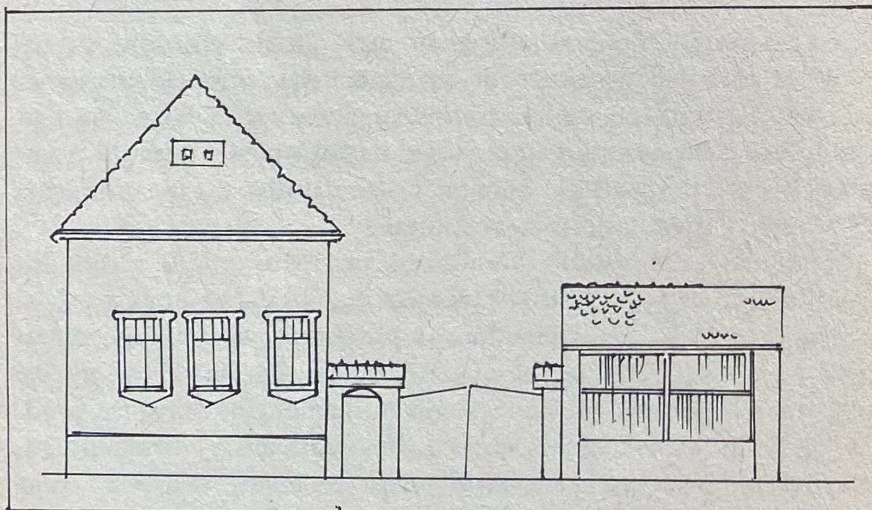
Un hambar tradițional din Pocei

pe un car bine încărcat ajungeau cam 20 de chintale de recoltă. Pe căruțele pregătite de transport se punea la un capăt și la celălalt cîte-un coș de nuiele, pe cele două laturi se mai fixa cîte-o scîndură pentru a ridica astfel partea laterală a carului, iar odată încărcată căruța, pe cantitatea de porumb vărsat se mai puneau și cîțiva saci plini.

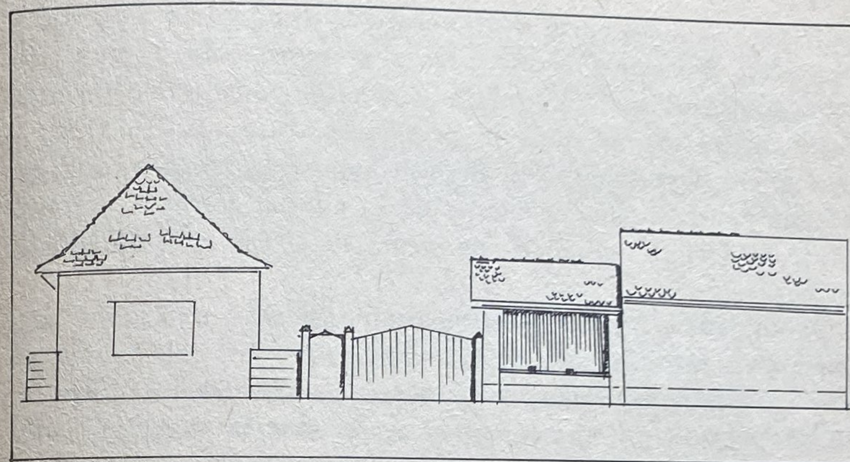
Hambarul se construia de obicei pe niște *piloni zidiți* din cărămidă. Acești *stîlpi din cărămidă* se îngustau spre capătul de sus, iar fiind din cărămidă și tencuială, aceștia se spoiau cu var ca și celelalte construcții zidite. Pe acești piloni se fixa un schelet din *grinzi* și *stîlpi* puternici *din lemn de brad*. Pereții longitudinali se sprijineau de regulă pe o grindă lungă, pe care se fixau cîte *doi stîlpi de-a crucișul*, respectiv *de-a curmezișul*. Pe acest suport se fixau apoi stîlpii verticali de susținere a acoperișului. Acoperișul era de obicei dulgherit



Coteț pentru porci, hambarul, poarta și ușa cu stîlpi și fațada casei de locuit (Pocei; str. Szabadság, nr. 6)



Un alt aspect de stradă, cu imobile clădite la sfîrșitul deceniului '30. (Pocei, str. Ady, nr. 21)



În caz că partea dinspre stradă a locului de casă este prea lată, clădirile sînt „legate" prin gard (Pocei, str. Fő nr. 50)

potrivit obiceiului timpului, ca un acoperiș simplu, drept și îngust *(nyeregtető)*. Pînă la sfîrșitul anului 1920 acoperișul erau din *stuf* sau din *șindrilă*, fiind înlocuit apoi cu *țiglă*, mai ales împotriva pericolului de incendiu. Pereții laterali ai hambarelor se făceau din *leațuri*, respectiv din *scînduri subțiri* din lemn de brad. Prin zăbrele (sau gratii din lemn) se asigura aerisirea produselor, iar pe de altă parte, recolta putea fi văzută (admirată sau pizmuită) și de trecătorii de pe uliță. Dușumeaua hambarelor o constituiau *podelele din scîndură*. La un capăt, hambarul avea o ușă.

Aceste clădiri gospodărești se aflau — tocmai datorită pilonilor de susținere — la o înălțime de 80—100 cm față de nivelul curții și al pămîntului, iar spațiul dintre stîlpii de susținere era clădit pe porțiunea străzii sub formă de zid. Astfel era alcătuit, în partea dinspre curte, un spațiu acoperit, deschis dintr-o latură, unde se puteau ține păsări de casă și chiar porci. Aceste dependințe erau practice, pe de-o parte, pentru că animalele erau în apropierea nutrețului, care, deci nu tre-

buia cărat dintr-o parte într-alta a curţii, iar pe de altă parte, animalele domestice ocroteau recolta de dăunători, mai ales de şoarei, care — dacă se înmulţeau în voie, — provocau mari pierderi din toamnă pînă în primăvară. În al treilea rînd, în aceste grajduri sau coteţe de sub hambare, temperatura era optimă pentru animale, menţinînd în timpul iernii o anumită căldură, ferind animalele de acolo în orice caz de ger şi îngheţ.

Pe lîngă *funcţia* sa *economică* şi *gospodărească*, hambarul îndeplinea în viaţa comunităţii săteşti şi un anumit *rol moral-estetic*. Căci gospodarul avea de ce se mîndri pe drept cu recolta bogată şi frumoasă, pe care o lăsa la vederea comunităţii consătenilor săi, ca semn al bunăstării, al gospodăririi chibzuite şi al muncii rodnice. Iar pentru a oferi hambarului un aspect şi mai frumos, pe partea dinspre stradă se alegeau cioclozi frumoşi, mari, ştiuleţii mai mărunţi ajungînd mai la spate. Unii gospodari nu aveau atîta porumb cît să umple hambarul. Aceştia, pentru a-şi erona consătenii, vărsau porumbul numai în partea laterală exterioară, dinspre stradă, pentru a asigura iluzia cum că hambarul ar fi plin.

Merită atenţie şi un alt lucru în legătură cu hambarul: înainte de primul război mondial erau aduse hambare gata meşterite în satele din apropierea Oradiei. Mai există şi azi la la Pocei un astfel de hambar „importat". Moi tîrziu, însă, dulgherii şi zidarii satului şi-au însuşit modul de construire al acestora.

În fine, mai trebuie observat un alt amănunt. Unii gospodari vrednici, odată ce se căpătuiau şi cumpărau pămînt tot mai mult, îşi măreau singuri aceste hambare. Am dat şi la Pocei de astfel de „adaosuri", dovedind că, odată ce gospodarul devenea mai înstărit, îi devenea mai mare şi hambarul, menit să adăpostească recolta tot mai bogată.

DATE ETNOGRAFICE

Teatrul etnografic din Chişinău (R.S.S. Moldovenească)

Artă populară autentică – interpretare însufleţită

Cînd ne-am plimbat cu scriitorul *Ion Vicol* prin tomnaticul Parc al Tineretului din Chişinău, în acea răcoroasă, dar însorită după-masă, încă n-am bănuit ce minuni ne aşteaptă. Fiindcă în timpul şederii la Chişinău, gazdele ne-au făcut cîteva propuneri: ce să vizităm neapărat, ce trebuie văzut, pe unde să trecem. Şi de fiecare dată veni şi vorba despre *Teatrul etnografic*, recomandat de gazde cu căldură şi insistenţă.

Ei, şi tocmai în după-masa în discuţie (28 octombrie 1988) am aflat de ce. Iar părerea noastră de rău a stîrnit-o doar gîndul de a nu putea petrece mai mult timp în această lume minunată, cu aceşti tineri entuziaşti, prin munca cărora timpul a stat în loc şi ne-am aflat în mijlocul unui timp şi spaţiu mioritic, de care pînă atunci eu, personal, mă îndoisem că ar fi existat cîndva, şi mai puţin că ar mai exista şi azi. Revelaţia a fost de-adreptul copleşitoare, cînd după amintita plimbare prin parc am ajuns în cartierul expoziţiei economiei naţionale a R.S.S. Moldoveneşti. După un şir de pavilioane obişnuite şi exponate am păşit într-o lume de legendă: într-o poiană pitorească o casă pitorească, cu cerdac pitoresc. Tineri simpatici şi însufleţiţi, bărboşi şi harnici trebăluiau în jurul casei. Nu erau nici feţii-frumoşi, nici năzdrăvanii poveştilor noastre, ci tineri obişnuiţi, harnici, care s-au deosebit de tinerii „de rînd" printr-un crez înflăcărat, printr-un entuziasm sincer, copilăresc de curat.

În casa-muzeu ne-a aşteptat însă o situaţie neobişnuită: în

conturul unei încăperi autentic țărănești am descoperit țevi și pistoale de sudură, iar printre cergile care laudă mîna măiastră a moldovencelor, obiecte împrăștiate într-o dezordine pitorească... Prea multe erau lucrurile care nu erau la locul lor... Dar explicația a sosit imediat: după ce tinerii artiști profesioniști ai Teatrului etnografic din Chișinău evoluează de ani în șir în această casă, ținînd spectacole în tot cursul anului, acum, în fine, le-a zîmbit norocul, căci după multe intervenții, alergături și amînări, în fine se instalează încălzirea centrală în acest teatru, înlesnind spectacole folclorice într-o atmosferă mai caldă și în timpul iernii. Și atunci, dacă aici se meșterește și se trudește, unde vom vedea spectacolul etnografic?

Am fost însoțiți la o mică estradă, la o rotondă din apropierea casei. Și pînă ne-am mirat, pînă am mai revenit din uimire, un tînăr flutura în mîini un teanc de bonuri, strigînd în gura mare *„au sosit primile bileti de intrari moldovinești"!* De la însoțitorii noștri am aflat că clipa nu este un „truc regizoral" cu care începe spectacolul folcloric, ci o fericită coincidență, după care într-adevăr tocmai la data respectivă au fost emise primele bilete cu caractere latine. După ce o mînă de tineri înconjura cu entuziasm și nerăbdare pe feiricitul vestitor, au mai sosit și alte fete și băieți în pitorești costume moldovenești, cu cojoacele și paltoane din postav gros, cu opinci și cizme. Au mai sosit și cîteva fete și feciori cu viori, fluiere și alte instrumente populare, iar pe nesimțite — căci pînă azi nu m-am dumirit încă, cum a început propriu-zis programul — a început în fața noastră, a celor cîțiva spectatori ocazionali, o adevărată șezătoare, la care fetele făceau cu adevărat lucru de mînă, iar feciorii cu adevărat glume și pozne autentice. Glasuri cultivate, duioase, pline de freamăt, au interpretat cîntece populare moldovenești, muzicanții au cîntat melodii la care majoritatea artiștilor s-a încins la joc.



„Cînd cineva cade în fîntînă, e nevoit să prezinte, respectiv să interpreteze ceva unic din comoara folclorică..."

Pentru mine, care nu sînt de specialitate, marele merit al spectacolului a constat mai ales în autenticitate și în temeinicia cu care totul fusese pus în scenă. Pentru că, am impresia, cu cît pare un spectacol mai improvizat, mai degajat, cu atît mai serioasă este munca „din spatele frontului", munca regizorului ca, în fine, montajul să pară involt și improvizat. Cred că nimic nu a fost întîmplător, în ciuda aparențelor. Iar tinerii interpreți — vreo două-trei soliste, cîțiva feciori price-puți, care știau să cînte la fel de bine, cum știau și juca, ne-au uimit cu momente atît de veritabil folclorice, de nu ne venea să credem că trăim la finele veacului douăzeci...

Iar pe de altă parte, programul oferit a fost nu numai de înaltă factură artistică, ci și de o profundă autenticitate și de inegalabilă măiestrie interpretativă. Interpreții, prin însuflețirea lor sinceră, prin dragostea lor nemărginită față de spiritualitatea moldovenească autentică, au fost emoționanți și

mi-au lăsat amintiri pe care nu le voi putea uita, îmbogățindu-mi sufletul cu sentimente noi, iar inima cu dragoste și receptivitate pentru oricare creație populară autentică.

Și ceea ce este de interes deosebit și pentru cititorul din Ungaria: analogia și migrațiunea motivelor populare. Căci, am crede că pentru românii din Ungaria, urmași și adepți ai unor tradiții folclorice ardelenești, arta populară moldovenească este la o distanță de ani-lumină. Ori nu așa e. Șezătoarea, cu jocurile practicate de tinerii moldoveni, este cunoscută și la Micherechi, și la Cenadul-Unguresc, „pedepsele" și practicile folosite de „a trage din fîntînă" pe jucătorii nenoriciți, probabil se cunoșteau și la Aletea sau Otlaca-Pustă. Drept că graiul moldovenesc se deosebește de dialectele și idiomurile bihorene sau ardelenești, în schimb, ceea ce asigură legătura lor indestructibilă este arta autentic-populară, nucleul valoros al folclorului, care rezistă spațiului, timpului și transformărilor.

Impresiile acestea minunate, pe care ni le-au dăruit acești tineri, nu pot fi umbrite, doar vag înnorate de conștiința noastră nesatisfăcută ca pentru orice membru al vreunei delegații, timpul era limitat, încît voi trăi întotdeauna impresia nesatisfăcută a împlinirii depline, a unei șederi mai îndelungate în mijlocul unor tineri moldoveni, pentru care păstrarea tradițiilor și îngrijirea moștenirii culturale a devenit o misiune, căreia se angajează cu trup și suflet — și nețărmurită dragoste.

De notat că în afara spectacolelor din clădirea Teatrului etnografic, membrii teatrului întreprind numeroase turnee, oferind spectacole populației din mediul sătesc, evoluînd pe scenele caselor de cultură, în școli și unități economice. Iar la Chișinău, în diferitele cartiere ale orașului, inițiază adevărate șezători, aducînd locuitorului de la oraș mireasma locurilor natale ale înaintașilor lor bravi, țărani moldoveni.

Edda Illyés

RECENZII

Lucia Borza:

„JEREBETUL"

Cu subtitlul *„Din folclorul chitighăzean"*, volumul cules, prelucrat și redactat de *Lucia Borza*, apărut în anul trecut din inițiativa U.D.R.U. sub îngrijirea *Editurii Didactice*, conține o selecțiune de autentică literatură populară, cuprinzînd producții folclorice începînd cu literatura de copii pînă la proverbe și zicători, la snoave, anecdote și pînă la povești populare.

Bazîndu-se pe cunoștințe proprii, acumulate încă în anii copilăriei în satul natal, și pe datele oferite de cei doisprezece informatori, întregindu-și volumul cu fotografii proprii cu teme populare, acest volum reprezentativ ne călăuzește prin viața acestui sat bichișean din perioada dintre cele două războiaie mondiale, dar și pînă în zilele noastre, așa cum o mărturisește chiar autoarea:

„Trăind departe de satul meu natal, dorul de ai mei și de tot ce se leagă de anii copilăriei și adolescenței mele m-a determinat ca, treptat, să mă adîncesc tot mai mult în studierea limbii și a obiceiurilor strămoșilor. Astfel am descoperit frumusețea graiului limbii mele materne și am ajuns să mă întorc cu un deosebit interes spre creațiile folclorice, culegînd proverbe, strigături, datini, credințe și povești".

Întrunind aproape trei sute de proverbe, zicători și expresii specifice — adică „zicale" — și numărători ale copiilor de odinioară din Chitighaz, autoarea dezvăluie bogăția spirituală a satului său natal, dar și varietatea credințelor și practicilor

magice, prin înșirarea unor strigături și descîntece. Acest capitol al cărţii este nebănuit de bogat și stîrnește curiozitatea de a compara producţiile folclorice similare din alte comune populate de români.

Cugetul vesel, gluma spirituală a chitighăzeanului găsește expresia sa grăitoare în capitolul snoavelor și al anecdotelor, dovedind înclinaţia spre umor al sătenilor și capacitatea lor de a face *„haz de necaz"* — mai ales haz de necazul altuia.

Ca să fac totuși și o observaţie critică: nu mi-a fost destul de marcantă delimitarea dintre snoave, anecdote și povești. Poate nu numai întinderea mai mare a celora din urmă motivează aprecierea de poveste, fiindcă pentru mine și *„Sluga și hidede"* sau *„Popa și ţiganu"* este o anecdotă populară. Dar . . . să nu fim tipicari, pentru că, în fond, nu denumirea este esenţială . . . Iar că avem de-a face cu un folclor viguros și veritabil, de aceasta ne convinge cu prisosinţă volumul inspirat întocmit al Luciei Borza.

E. I.

„Monographia comunii Chitichaz"

Unul dintre cele mai frumoase volume ale colecţiei *„Biblitheca Bekesiensis"* editată de *Biblioteca judeţeană*, în redactarea lui *Ferenc Szabó*, este negreșit volumul bilinv *„Monographia comunii Chitichaz"* de *Iosif-Ioan Ardelean*, parohul Chitighazului. Cartea, întocmită de preotul din această comună bichișeană, a fost tipărită încă cu un veac în urmă, în 1893, prin tipografia diecezană din Arad. Acum cartea a fost prelucrată, tradusă și reeditată sub formă bilingvă de *Elena Munteanu Csobai*, cercetătoarea muzeului *„Munkácsy"* din Békéscsaba.

Așa cum indică dedicaţia: *„Sătenilor mei"* și citatul de psalm: *„Scrie-se-va acestă carte pentru generaţiunea viitoare"*, cartea este rodul muncii asidue de colecţionare și cercetare a preotului sătesc Iosif-Ioan Ardelean, cărturar preocupat să lase posterităţii o monografie care să ilustreze drumul propășirii comunei de la început și pînă în pragul secolului douăzeci, intenţia autorului fiind definită pe scurt chiar în prefaţă.

În mod firesc, monografia începe cu un capitol vast despre *„Trecutul și prezentul comunii"*. Aici se face o sumară incursiune în trecutul istoric al așezării, despre care datele atestă că ar fi existat încă din secolul al XV-lea. Capitolul descrie soarta localităţii, care nu s-a deosebit de cea a altor localităţi din evul mediu, cînd populaţia era terorizată de latifundiarul feudal, putînd fi jefuită și exploatată după bunul plac al stăpînului pămînturilor. De fapt, asupra nedreptăţilor sociale preotul inimos meditează în repetate rînduri și în diferite capitole, inegalitatea socială fiind în anumite epoci istorice mai cruntă decît nedreptăţile naţionale.

Următorul capitol se ocupă de populaţia comunei. Aici se dau liste și statistici menite să dovedească existenţa numerică a românilor chitighăzeni. Interesante sînt listele și tabelele nominale cu numele românilor chitighăzeni, cînd găsim în registre și matricole nume ca *Săcan* și *Ciumpilă*, *Avrămuţ* și *Cioban*, *Șimonca* și *Otlăcan*. Multe dintre aceste nume sînt cunoscute și azi printre românii chitighăzeni. Interesant că, în afară de apartenenţa după naţionalitate, preotul face și o clasificare după religie și după locul nașterii. În același capitol găsim referiri valoroase privitoare la modul de trai, la portul popular, la obiceiuri și trăsături specifice ale populaţiei românești din Chitighaz.

Următorul capitol însumează cronica colonizării românilor la Chitighaz. Elocvent este în acest sens prima însemnare a capitolului *„Evenimente de interes"*:

„La anul 1718 maghiarii din Chitichaz prin ordinul primului comite suprem al comitatului I. Lacob Löwenburg să colonisează în comuna Vareu (Gy-Vári); eară românii de acolo tot în acelaşi an să mută cu toţii în Chitighaz.”

Din acelaşi capitol putem afla cînd s-au turnat clopotele bisericii, cînd a fost prăpădul lăcustelor, cînd s-a construit clădirea notariatului, cînd s-au împărţit „intravilane” noi şi s-a făcut sistematizarea localităţii. Urmărind cele mai importante evenimente din viaţa comunei, începînd din anul 1718 şi pînă în 1891, anul redactării cărţii, autorul se dovedeşte un adevărat cronicar al satului său, prin munca şi meritele căruia posteritatea poate afla ce s-a întîmplat la Chitighaz de-a rîndul deceniilor — chiar al secolelor. Şi, deşi numeroase „evenimente” par neînsemnate la prima vedere, ele dovedesc totuşi drumul dezvoltării localităţii şi ritmul propăşirii şi al modernizării relative din acele vremuri.

Interesantă pentru noi este segmentarea următoare a capitolelor, dovedind predilecţiile şi interesele personale ale inimosului autor, pentru care dezvoltarea bisericii şi a şcolii înseamnă un capitol aparte şi foarte însemnat în economia cărţii. Demonstrînd pe de o parte legătura strînsă dintre şcoală, biserică şi cultură, capitolul ne oferă însă şi preţioase date statistice referitoare la viaţa românilor chitighăzeni: cîte cununii, cîte botezuri şi înmormîntări s-au înmatriculat între anii 1779 şi 1859, cîţi dascăli sau preoţi avusese comuna, cum erau plătiţi aceştia, care erau condiţiile din şcoala de altă dată. Şi pe undeva resimţim un discret suflu moldovenesc, gîndindu-ne la şcoala în care umblase cam în aceeaşi perioadă Nică din Humuleşti, cel care va deveni mai apoi marele nostru povestitor Ion Creangă . . .

Următoarele copitole informează despre administraţia internă a comunei, despre situaţia negoţului, despre felul şi modul schimbului de mărfuri, despre felul tocmelilor. Dar sîntem

informaţi în parte şi asupra unor relaţii de preţuri. Totuşi, analizînd viaţa social-economică a comunei, autorul îşi dă seama că agricultura are ponderea cea mai mare. Ca atare, capitolul privitor la *„Starea agriculturală a comunii”* este una dintre cele mai ample unităţi din economia monografiei, din care aflăm felul, posibilităţile şi practicile de prelucrare a pămîntului, felul de proprietate şi administrare a acestuia. În acest context este interesant să comparăm cifrele de producţie de atunci cu producţia la hectar din zilele noastre. Precum tot concludentă este şi modificarea preţurilor acestor produse agricole.

În continuare, eruditul preot dedică spaţiul a cîte unui capitol stării sanitare din comună, dezvoltării culturale, siguranţei publice, dezvoltării industriale. Aici e interesant să menţionăm atitudinea progresistă a preotului I.I. Ardelean, care ştie că progresul industrial, oricît ar fi el de modest, înseamnă totuşi propăşirea întregii comune, creşterea bunăstării şi ridicarea nivelului de trai.

În fine, ultimele capitole ale cărţii sînt consacrate celorlalte religii din comună, ocupîndu-se de creştinii catolici şi reformaţi, analizînd situaţia lor în dependenţă de categoriile sociale, ocupaţii şi îndeletniciri ale categoriilor respective, pentru a se ocupa în sfîrşit de populaţia evreiască din Chitighaz.

Volumul se încheie cu o biografie şi postfaţă competentă cu valoare ştiinţifică, semnată de Elena Munteanu Csobai.

E. I.

TARTALOMJEGYZÉK

CUPRINS